



MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ

Czy na gruncie ontologii Heideggera można sformułować pytanie o krzywdę?

*Can we Address the Question of Wrongdoing
in Terms of Heidegger's Ontology?*

ABSTRACT: The paper aims to elucidate how Heidegger's ontology enables us to address the question of wrongdoing – which goes beyond the simple binarism of metaphysics and ethics – in terms of exceeding the possibilities of a given being, which causes its essential deformation. The problem of ontological difference is of key significance in this regard, because deterioration of the condition of a being has to concern its ontological dimension and not only the ontic one. Moreover, according to Heidegger, such a change is not merely a lack, which leads to establishing a non-private concept of harm.

KEYWORDS: Heidegger • ethics • wrongdoing • ontological difference • deformation

Nieustannie ponawianie pytania o etykę u Martina Heideggera¹ wydaje się być podyktowane przekonaniem, że jego radykalna dekonstrukcja szeregu kategorii filozoficznych nie mogła pozostać bez wpływu też na tę dziedzinę, tak ważną dla funkcjonowania wspólnoty, w której żyjemy. On sam odżegnywał się od bezpośredniego formułowania zasad dotyczących właściwego moralnie postępowania, ponieważ – jak pokazywał – namysłu wciąż domagają się kwestie bardziej źródłowe w porządku myślowym². W literaturze przedmiotu poszukiwanie normatywnego kontekstu filozofii Heideggera

¹ Bez trudu znajdziemy kilka prac wydanych w samym 2018 roku poświęconych tej tematyce, zob. S. Sikka, *Heidegger, Morality and Politics: Questioning the Shepherd of Being*, Cambridge 2018; F. Jaran, *On the Ontological Origins of Ethics A Philosophical-Anthropological Approach*, „Philosophy Today”, 2018, vol. 62, no. 3, ss. 785–801; F. Schallow, *New Frontiers in Heidegger's Original Ethics – Hermeneutics and the Δόγος of the Environmentalist Argument*, „Heidegger Studies”, 2018, vol. 34, ss. 299–314.

² Heidegger formułował te uwagi przede wszystkim w odniesieniu do problemu etosu i krytyki wartości oraz idei światopoglądu (zob. np. M. Heidegger, *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, [w:] *idem, Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi i in., Warszawa 1999, *passim*; M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26), Frankfurt am Main 1978, s. 21.

odbywa się więc poprzez analizę określonego korpusu pojęć z jego prac, które mają istotny potencjał etyczny³. Podzielając przeświadczenie o etycznych implikacjach myśli Heideggera, również podejmę tu tę kwestię, ale uczynię to z innej perspektywy, niż jest zazwyczaj przyjęte. Zapytam o kategorię *s p o z a* słownika filozofii Heideggera – o krzywdę. Spróbuję odpowiedzieć, czy zaproponowane przez Heideggera rozwiązania ontologiczne umożliwiają określenie tego, czy m *j e s t k r z y w d a*. Powinno pozwolić to odsłonić niedostrzegane wcześniej aspekty Heideggerowskiego projektu filozoficznego.

Czynnik egzogeny

Stawiając pytanie o normatywność filozofii Heideggera w kontekście krzywdy, przyjmuję rozumienie etyki jako refleksji nad tym, jak *n a s z e p o s t ę p o w a n i e w p ł y w a n a i n n e b y t y*⁴. Odchodzę tym samym od prób włączenia myśli Heideggera w tradycję etyki traktowanej jako sztuka dobrego życia lub namysł nad właściwym modelem egzystencji, ku czemu są oczywiście przesłanki w jego pracach⁵. Problem krzywdy każe obracać inny punkt widzenia, skoncentrowany na naszym oddziaływaniu na innych. Przesuwa punkt ciężkości z troski o siebie (rozumianej jako samodoskonalenie) na kształtowanie kondycji otaczających nas bytów⁶.

Choć krzywda jest kategorią implikowaną ontologii Heideggera, nie jest przy tym pojęciem, które on sam krytykował lub się wobec niego dystansował, jak na przykład wobec pojęcia „duszy”⁷. Równocześnie krzywda

³ Niech przykładem będzie tu analiza pojęcie współbycia (*Mitsen*) – F. Olafson, *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein*, Cambridge 1998, *passim*; R. Strzelecki, *Ethos i wolność: w poszukiwaniu etycznej wymowy „Bycia i czasu” Martina Heideggera*, Kraków 2006, s. 40–51.

⁴ P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge 2011, s. 20.

⁵ Zob. J. Filek, *Etyka. Reinterpretacja*, Kraków 2014, s. 208–211.

⁶ Etyka troski czy etyki środowiskowe, które często nawiązują do filozofii Heideggera (zob. np. J. Paley, *Heidegger and Ethics of Care*, „Nursing Philosophy”, 2000, no. 1(1), ss. 64–75; B. Zimmermann, *Über die Möglichkeit einer Ethik der Pflege im Anschluss an Martin Heidegger* (online: http://www.izpp.de/fileadmin/user_upload/Ausgabe_6_1-2012/19_1-2012_B-Zimmermann.pdf); M. Czobor-Lupp, *Heidegger's Contribution to an Ethic of Care and Responsiveness*. APSA 2010 Annual Meeting Paper. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1642117>; M. Hoły-Łuczaj, *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*, Warszawa–Rzeszów 2018) choć także wykazują zainteresowanie problematyką relacji z innymi bytami, to skupiają się na pozytywnym aspekcie, w jaki sposób umożliwić inność, pozwalać być. Aspekty negatywne – sproblematyzowana krzywda – nie jest poruszany.

⁷ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 58–61, 72; *idem*, *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 173–174; *idem*, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, *op.cit.*, s. 19.

nie jest terminem, na którym spoczywałby duży bagaż tradycji – wręcz przeciwnie, stanowi raczej pojęcie filozoficznie niesprecyzowane, które nie narzuca określonego horyzontu poznawczego. W związku z tym oprę się na znaczeniu ze *Słownika języka polskiego*, zgodnie z którym krzywda to „szkoda moralna, fizyczna lub materialna wyrządzona komuś niezasłużenie; też: nieszczęście lub obraza dotykające kogoś niesłusznie⁸”. Pochodzenie rzeczownika „krzywda” od przymiotnika „krzywy” w języku polskim jest faktem etymologicznie oczywistym⁹. Warto dodać, że leksem „krzywy” miał w przeszłości dwa znaczenia: „nieprosty” oraz „fałszywy, zły”, które zachowało się w np. w zwrocie „krzywe spojrzenie” i „krzywoprzysięstwo”.

Krzywda to zatem rodzaj ubytku, który przekłada się na pogorszenie kondycji bytu. Nie jest to rodzaj incydentu, który można zbagatelizować, jak w przypadku przykrości, którą nam sprawiono. Wyrządzona krzywda rzutuje całościowo na określony bytu, zniekształcając go – odbierając to, co mu właściwe. To wypaczenie, które w nim rezonuje.

Krzywda jest więc pojęciem wpisującym się w rejestr etyczny, które zarazem wymaga skierowania się ku problematyce ontologicznej. Trudno przeprowadzić tu rozgraniczenie między tymi dwoma dziedzinami, precyzyjnie rysując linie demarkacyjną między ontologią a etyką¹⁰. Kategoria krzywdy wymaga jednak na pewno cofnięcia się od ocen sytuujących się *stricte* na poziomie etycznym do namysłu o charakterze ontologicznym, co wydaje się spójne z logiką właściwą rozważaniom Heideggera – ontologia to dla niego poziom metaetyczny (co nie znaczy bynajmniej anti-etyczny)¹¹.

Należy zastrzec, że pytając o ujęcie krzywdy zgodne z ontologią Heideggera, nie szukam w jego pracach pojęcia (np. *Verletzung*), które byłoby dla niej ekwiwalentem, ale szukam – by posłużyć się wyrażeniem autora *Dróg lasu – rzeczy myślenia*. Innymi słowy, próbuję znaleźć u Heideggera współbrzmiające rozważania, niosące podobne intuicje, które pozwolą zastanowić się, czym jest źródłowo myślana krzywda – krzywda w porządku bycia.

⁸ *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, online: <https://sjp.pwn.pl/slowniki/Krzywda.html>.

⁹ Zob. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, s. 276 i 654.

¹⁰ Por. R. Strzelecki, *Ethos i wolność...*, *op.cit.*, s. 7–8.

¹¹ Zob. S. Geniusas *The Question of Ethics in Heidegger's Being and Time*, [w:] *Existenzphilosophie und Ethik*, red. H. Feger and M. Hackel, Berlin 2013, s. 314 (Geniusas wskazuje tu na odmienność „anti-ethical” oraz „ante-ethical”); F. Nelson, *Heidegger and the Questionability of the Ethical*, „Studia PHÆNOMENOLOGICA”, 2008, no. 8, s. 416.

Przekroczenie możliwości

Pytanie o etykę u Heideggera zazwyczaj odwołuje się do problematyki *Bycia i czasu* lub krytyki techniki. Rozważając kwestię krzywdy, wyjdę od rzadziej omawianego pojęcia „eksploatowania” (*Fördern*), łączącego się z tym drugim polem badawczym.

Eksploatowanie nazywa towarzyszący technice pęd ku możliwie największemu pożytkowi, przy możliwie najmniejszym nakładzie sił¹². Eksploatowanie polega na chęci uzyskania maksymalnego efektu przy minimum uwagi i troski poświęcanej danej rzeczy. Z jednej strony mamy więc w tym przypadku brak dbałości o (inny) byt, z drugiej oczekiwanie od niego możliwie najpotężniejszego rezultatu, nie liczącego się z jego własnymi ograniczeniami.

Heidegger, aby lepiej opisać to zjawisko, kontrastuje w *Pytaniu o technikę* dawne rolnictwo z jego współczesną postacią. Dawniej rolnik uprawiał ziemię w ten sposób, że chronił ją i pielęgnował. Siejąc ziarno, pozostawiał zasiew siłom wegetacji i strzegł jego wzrostu. Działanie rolnika nie „wyzwało” (tj. nie rzucało wyzwania) ornej gleby tak, jak czyni to nowoczesne rolnictwo – które Heidegger nazywa „zmechanizowanym przemysłem spożywczym”¹³ – dążącym do jak największego, doraźnego zysku, którego uzyskanie niszczy ziemię, przekraczając jej możliwości.

Tu dochodzimy do kluczowego momentu: według Heideggera technika, eksploatując rzeczy, każe im wyjść poza zakres ich możliwości. W *Przewyciężeniu metafizyki* czytamy:

Brzoza nigdy nie wykracza poza swoje możliwe. Pszczeli ród mieszka w swoim możliwym [...]. Dopiero [...] (t)echnika każe wyjść Ziemi poza narosły krąg jej rzeczy możliwych w coś, co nie jest już niczym możliwym i dlatego jest czymś niemożliwym¹⁴.

Możliwości są tym, co najbardziej własne i swoiste bytu – są tym, co leży w jego istocie. Eksploatacja właściwa technice nie tyle więc prowadzi tylko do wyginięcia różnego rodzaju bytów, ile ich drastycznego przekształcenia, w wyniku którego ich tożsamość ulega zwyrodnieniu.

Do takiej właśnie dystynkcji odwołuje się Heidegger w *Rozmowach na polnej drodze*. Mędrzec, który jest tu rzecznikiem „innego myślenia”¹⁵,

¹² M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, [w:] *idem, Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002, s. 18.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Idem, Przewyciężenie metafizyki*, [w:] *idem, Odczyty i rozprawy*, op.cit., s. 86.

¹⁵ I. Schüssler, *Posłowie wydawcy*, [w:] M. Heidegger, *Rozmowy na polnej drodze*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2004, s. 251.

odróżnia unicestwienie (*Vernichtung*) od zniszczenia (*Zerstörung*). To pierwsze jest według niego czymś totalniejszym niż zniszczenie, które oznacza wyginięcie lub usunięcie. Unicestwienie jest bowiem całkowitą zmianą istoty¹⁶. Co ważne, może dotyczyć ono bytów ludzkich („Unicestwienie, które ma na myśli, dotyczy człowieka¹⁷”) oraz pozaludzkich („Obejmujący Ziemię proces unicestwienia¹⁸”).

Ta istotowa deformacja bytu wydaje się odpowiadać temu, co mamy na myśli, mówiąc o wyrządzeniu krzywdy. Krzywdząc, wy-krzywiamy byt: odrywamy go od tego, co mu właściwe i przekształcamy, uniemożliwiając mu jego dalsze prawidłowe funkcjonowanie. Weźmy za przykład zdradę przyjaciela. Osoba, która miała dostęp do najgłębszych pokładów zaufania, sprowadziła je do zasobu, dzięki którym osiągnęła własną, samolubną korzyść. Takie nadwyrężone zaufanie do innych ludzi nie tyle zmniejsza się, ile ulega degeneracji: w jego miejsce pojawia się podejrzliwość i sceptycyzm uniemożliwiające nawiązanie nowych relacji¹⁹.

Krzywdą nie stanowi więc jedynie przygodnej modyfikacji – to istotowa deformacja. W tym sensie krzywda to też coś więcej niż brak dobrostanu. W tę stronę idzie Heideggerowska wykładnia (z 1936 roku) pojęcia zła u Schellinga, a ściślej rzecz ujmując, fenomenu choroby, ilustrującego złośliwość zła (*die Bosheit des Bösen*)²⁰. Choroba, zauważa Heidegger za Schellingiem, zawiera nie tylko brak [coś brakującego (*etwas Fehlendes*)], lecz i coś fałszywego (*Falsches*). W tym „fałszu”, podkreśla Heidegger, nie chodzi o niesłuszność (*Unrichtigen*), ale o sens podrobienia, wypaczenia i odwrócenia (*der Verfälschung, Verdrehung und Umkehrung*)²¹. „Choroba”, jak konkluduje Heidegger, to więc „nie tylko zaburzenie, lecz przerzucające się na stan ogólny i zapanowujące nad nim wywrócenie [całego] jestestwa (*Verkehrung des ganzen Daeins*)²²”.

Choroba nie jest więc tylko ustąpieniem pewnego stanu (jakim jest

¹⁶ M. Heidegger, *Samotrzcę na polnej drodze*, [w:] *idem, Rozmowy na polnej drodze*, s. 19–21, 159. Por. M. Hoły-Luczaj, *Radikalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*, Warszawa 2018, s. 245–246.

¹⁷ M. Heidegger, *Samotrzcę na polnej drodze*, *op.cit.*, s. 21.

¹⁸ *Ibidem*, s. 19.

¹⁹ Por. B. Skarga, *Ślad i obecność*, Warszawa 2002, s. 92: „W śladzie zostawionym przez zdradę tkwi coś jeszcze: ostrzeżenie przed możliwością następnej. Rodzą się więc: podejrzliwość, nieufność, niemożność zawierzenia innemu”.

²⁰ M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2004, s. 227–228.

²¹ *Ibidem*, s. 228 (por. M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Frankfurt am Main 1988, (GA42), s. 248).

²² M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, *op.cit.*, s. 228.

zdrowie), ale zaistnieniem w jego miejsce nowego stanu, o znacząco innych parametrach – rana to coś więcej niż brak zdrowego miejsca w ciele, ból to coś więcej niż brak przyjemności. Na tej zasadzie można powiedzieć, że krzywda to coś więcej niż brak dobrostanu – mielibyśmy tu więc nie-prywatywną koncepcja krzywdy²³. Zakłada ona, że w wyniku doznanej krzywdy formuje się nowa, inna kondycja bytu (por.: „W unicestwieniu powstaje coś własnego i tylko jego własnego”²⁴), która nie jest już tak harmonijna jak pierwowzór. Krzywda czyni z bytu jego karykaturę: eksponuje, a właściwie redukuje go do kilku cech, które stają się jego słabościami.

Krzywda to zatem przekroczenie właściwej bytowi miary²⁵, które narusza jego integralność, wypaczając jego możliwości istoczenia się. Nie tyle pozostają one niewykorzystane lub utracone (jak w zniszczeniu), ile zwichnięte (co dzieje się w unicestwieniu). Można powiedzieć, że skutek krzywdy w bycie nie dźwięczy pustką, ale rozlega się „falszywy ton, który rozchodzi się po całości”²⁶.

By pełniej opisać sens metamorfozy, jak niesie w sobie krzywda, i zarazem lepiej osadzić tę kwestię w ontologii Heideggera, warto jeszcze wskazać inny wymiar odmienności unicestwienia i zniszczenia.

Pogorszenie kondycji a różnica ontologiczna

Heidegger rozgraniczając unicestwienie, a więc deformację bytu, od jego zniszczenia, tj. częściowej lub całkowitej atrofii, sugeruje, że nie każde pogorszenie kondycji bytu odbiera mu jego właściwość. By spróbować to zrozumieć, odnieśmy się do opisu butów chłopki ze *Źródła dzieła sztuki*.

Jest to jeden z najbardziej znanych fragmentów z prac Heideggera – prawdziwie poetycki, wielowymiarowy, niedający się zamknąć w jednej in-

²³ Byłoby to zgodne Heideggerowską krytyką zła jako *privatio boni*, które odwołuje się do idei obecności. Ta krytyka, co warto mieć na uwadze, łączy się też z dążeniem Heideggera do określenia niesubstancjalnego charakteru bycia, które nie jest jednak tylko nie-bytem. Zob. R. Capobianco, *Heidegger and the Critique of the Understanding of Evil as Privatio Boni*, „Philosophy and Theology”, 1991, no. 5(3), s. 175–186.

²⁴ M. Heidegger, *Rozmowy na polnej drodze*, *op.cit.*, s. 21.

²⁵ Idea „miary” jako jednostki właściwego etycznie postępowania sięga samych początków filozofii, a nawet wcześniej. Już Solon zalecał, aby nie czynić „nic ponad miarę”. U Heideggera pojęcie miary (*Maß*) pojawia się w różnych pracach (F. Jaran, C. Perrin, *The Heidegger Concordance*, London 2013, s. 57–58) i było już łączone z możliwością etycznego odczytania jego koncepcji (W. Marx, *Gibt es auf Erden ein Mass? Grundbestimmungen einer nicht-metaphysischen Ethik*, Hamburg 1983; D. Kleinberg-Levin, *Gestures of Ethical Life: Reading Hölderlin's Question of Measure After Heidegger*, Stanford 2005; C. Yates, *Poetizing and the Question of Measure*. „Studia Philosophiae Christianae”, 2013, 49 (4), 87–108).

²⁶ *Idem*, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, *op.cit.*, s. 228.

terpretacji. W kontekście prowadzonych tu rozważań warto zwrócić uwagę jak dla tożsamości opisywanej pary butów – która występuje niejako na dwóch planach: obrazu Vincenta Van Gogha i Heideggerowskiej egzegezy – ważne jest, że są one schodzone, podniszczone. Czytamy: „Z wnętrza ciemnego otworu znoszonego narzędzia-butów [...]”²⁷. I dalej: „Skórę pokrywa wilgoć i lepkość gleby”²⁸.

Buty nabierają takiego wyglądu w wyniku używania, które bez wątpienia odciska piętno na danej rzeczy, prowadząc do pogorszenia jej kondycji²⁹. Mimo to, tego rodzaju ubytku nie traktujemy jako krzywdy. Może się nasunąć wniosek, że tak jest, ponieważ kategoria krzywdy wydaje się nieadekwatna do diagnozy relacji artefaktami czy też rzeczami użytkowymi. Z drugiej jednak strony, jak pamiętamy, u Heideggera zjawisko unicestwienia nie ogranicza się tylko do człowieka, ale może dotyczyć też bytów pozaludzkich. W związku z tym zaryzykuję inną tezę: takie zniszczenie nie jest krzywdą, ponieważ powstało w rezultacie działania, które nie odbiera danemu bytowi (w tym wypadku butom) właściwych im możliwości istoczenia się, ale – wręcz przeciwnie – pozwala im się istoczyć jako butom właśnie³⁰. Dzięki niemu buty odkrywają się jako to, co służy noszenia,

²⁷ M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, przeł. J. Mizera, [w:] *idem, Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk i in., Warszawa 1997, s. 20. Lucyna Falkiewicz tłumaczy to wyrażenie dosłownie, pisząc: „[...] rozdeptanych (*ausgetretenen*) butów [...]”, zob. Martin Heidegger, *O źródle dzieła sztuki*, przeł. L. Falkiewicz, „Sztuka i Filozofia”, 1992, nr 5, s. 23; por. M. Heidegger, *Der Ursprung der Kunstwerkes (1935–1936)*, [w:] *idem, Holzwege*, Frankfurt am Main 1977 (GA 5), s. 19.

²⁸ M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki, op.cit.*, s. 20. Tak buty się przedstawiają w odbiorze samego Heideggera. Na obrazie Van Gogha, co dziwi filozofa, buty „nie są nawet oblepione grudami ziemi z roli lub z polnej drogi” (s. 20).

²⁹ Można oczywiście wskazać tu za filozofią zen pewien ideał właściwego używania, pozwalającego istoczyć się (o czym dalej w tekście i przypisie numer 28) i równocześnie niepozostawiającego niszczyielskiego śladu, do którego warto dążyć: „Powiedział: ‘Nie, to jest nóż, którego używał mój ojciec i jego ojciec, a który nigdy nie był ostrzony. Ale my wiemy, gdzie należy ciąć zwierzę, by możliwie ograniczyć jego cierpienie – przez stawy, gdzie spotykają się dwie kości. Nóż przechodzi przez staw, a łączące się w nim kości same ostrzą nóż. W tym właśnie punkcie zwierzę czuje najmniej bólu. Przez trzy pokolenia nie ostrzyliśmy noża. Rzeźnik, który musi ostrzyć swój nóż, zwyczajnie nie zna swojej sztuki’ – użył słowa ‘sztuka’ – ‘Nie zna swojej sztuki i nie wie, jak ją uprawiać z miłością’”. Osho, *From False to the Truth: Answers to the Seekers of the Path*, bmw: The Rebel Publishing House GmbH, 1988 (online: <https://www.spiritual-short-stories.com/a-zen-butcher-buddhist-story-by-osho/>).

³⁰ Warto w tym miejscu odnieść do koncepcji właściwego używania (*eigentliche Brauchen*), którą Heidegger stematyzował w pracach *Co wie się myśleniem?* oraz *Powiedzenie Anaksymandra*. Heidegger, przystępując do charakterystyki używania, odróżnia je od korzystania, użytkowania, zużywania i spożytkowywania (*Benützen, Ab- und Ausnützen*), które są dla niego zdeformowanymi postaciami używania. Ich wynaturzenie wynika z tego, że dezawuuują status ontologiczny używanego bytu. Tymczasem „właściwe

usprawnia ludzkie poruszanie się, zapewnia ochronę stopom, a nie jest, na przykład, jedynie towarem, który należy jak najszybciej sprzedać, zanim wyjdzie z mody³¹.

Odniesienie się do kwestii możliwości naruszenia lub zachowania właściwości istoczenia się w kontekście krzywdy skłania, aby uznać, że pytanie o nią w filozofii Heideggera można sensownie zadać tylko wtedy, gdy rozgraniczymy poziom ontyczny i ontologiczny. Możliwe są bowiem sytuacje, gdy na poziomie ontycznym następuje pogorszenie, ale ontologicznie byt odsłania się – może istoczyć się jako on właśnie, co jest udziałem heideggerowsko-vangoghowsko-chłopskich butów.

By nie ograniczać się do przykładów dotyczących jedynie bytów pozaludzkich, rozważmy sytuację, gdy ktoś podejmuje się wyprawy w wysokie góry. W jej wyniku dochodzi do istotnych obrażeń z poziomu ontycznego – fizycznych (odmrożone policzki, palce, ogólne osłabienie organizmu), jak i psychicznych (znużenie, stres) – ale równocześnie wyprawa pozwala tym, którzy się na nią decydują, istoczyć się: spełniać się, otwierając też na dalsze wyzwania. Dlatego nie ma tu mowy o krzywdzie. Inaczej jest w przypadku napaści, pobicia, gwałtu. Tu dochodzi do pogorszenia kondycji danej rzeczy zarówno na poziomie ontycznym, jak i ontologicznym: pojawia się lęklliwość, zamkniętość, obawa przed drugim człowiekiem utrudniająca codzienne funkcjonowanie.

Można pokusić się jeszcze o wskazanie innego wariantu krzywdy, jakim jest poprawa stanu ontycznego, prowadząca jednak do niewłaściwości istoczenia. Byłoby nią na przykład uwięzienie w „złotej klatce”. Zilustrujmy to sytuacją Zosi-pasterki – jednej z bohaterek II części *Dziadów* Adama

używanie nie degraduje tego, co używane, lecz określa się, dopuszczając to, co używane, w jego istotę” (M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, *op.cit.*, s. 123). Byt w używaniu, w przeciwieństwie do użytkowania, nie traci, lecz zyskuje swoją tożsamość metafizyczną. Por. M. Hoły-Łuczaj, *Radykalny nonantropocentryzm...*, *op.cit.*, s. 252–254.

³¹ Heidegger rozwinął krytykę fenomenu mody podczas seminarium prowadzonego w Le Thor. Stwierdził tam: „Jeden z istotowych momentów dzisiejszego sposobu bycia bytów to ich zastępowalność (*Ersetzbarkeit*), fakt, że każdy byt staje się istotowo zastępowalny. Dziś bycie to bycie-zastępowalnym (*Ersetzbar-sein*). Idea naprawiania stała się myślą antyeconomiczną. Jest to istotowe dla wszelkiej konsumpcji, że już jest konsumowana i dlatego wzywa do zastąpienia [...]. Istotowe dla zjawiska, jakim jest moda, nie jest już jak kiedyś zdobienie, ale zmienialność modeli z sezonu na sezon” (M. Heidegger, *Seminare*, Frankfurt am Main 1986, s. 351–352). „Zastępowalność” czyni z rzeczy namiastkę bytu. Z istoty staje się ona jedynie pewnym ontologicznym surogatem – ersatzem. Taką właśnie diagnozę stawia Heidegger, charakteryzując nastawienie do rzeczy właściwe czasom nowoczesnej techniki: Tym, co stałe w rzeczach dostawianych jako nagie przedmioty wykorzystania, jest zamiana (*Ersatz*) (M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, przeł. K. Wolicki, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 249).

Mickiewicza. Dziewczyna tak tłumaczy, dlaczego błąka się po ziemi, nie mogąc dostąpić zbawienia: „Tak, Zosią byłam, dziewczyną z tej wioski/ Imię moje u was głośne/ Że chociaż piękna, nie chciałam zamęścia/ I dziewczętną przeigrawszy wiosnę/ Umarłam nie znając troski”³². Zosia sama sobie zadała krzywdę, odmawiając zaangażowania się w relacje, w których jest ryzyko doświadczeń trudnych, nieraz bolesnych. Ontycznie jej sytuacja była jak najlepsza (do momentu śmierci rzecz jasna), a jednak ontologicznie doszło tu do nadwyrężenia, które okazało się na tyle znaczące, że uczyniło ją istotą zwichniętą.

Rozważając możliwość osadzenia problemu krzywdy w ontologii Heideggera, należy poruszyć jeszcze kwestię asymetrii wpisanej w to zjawisko. Jakkolwiek bowiem spektrum *d o z n a w a n i a* krzywdy nie jest zawężone do ludzi, co starałam się pokazać, to *w y r z ą d z i ć* krzywdę może jedynie człowiek. Tropy prowadzące ku takiemu stwierdzeniu można odnaleźć w *Rozprawie o Schellingu*. Heidegger zaznacza tu, że zwierzę nie może być złe, jakkolwiek zdarza nam się tak mówić. Niemożność wyrządzenia zła łączy on z tym, że zwierzę „nie jest zdolne przekroczyć jedności swego określonego szczebla w przyrodzie”, człowiek natomiast jest taką istotą, która „potrafi *d e f o r m o w a ć* [podkr. MHŁ]” ontologiczne „spojenie swojego jestestwa”³³. Dalej Heidegger komentuje to, mówiąc:

Dlatego człowiekowi pozostaje wątpliwy awantaż, że może upaść niżej niż zwierzę³⁴, tymczasem zwierzę niezdolne jest do wypaczenia zasad, ponieważ dążność do podstawy nie dochodzi w nim do jasności samowiedzy [...]³⁵.

Niezdolność do przekroczenia miary przez zwierzęta – i, dodajmy, pozostałe byty pozaludzkie – wiąże się w ontologii Heideggera z niemożnością odsłaniania przez nie sensu bycia. Choć w nich samych bycie istoczy, to dzieje się to w skrytości – żaden inny byt niż człowiek nie ma ontologicznej struktury jestestwa, która jest do tego niezbędna³⁶. Byty pozaludzkie nie mogąc przekroczyć miary, nie mogą wyrządzić krzywdy. Są one w stanie doprowadzić do zniszczenia zarówno innych bytów pozaludzkich, jak i czło-

³² A. Mickiewicz, *Dziady*, cz. II.

³³ M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, *op.cit.*, s. 229.

³⁴ Podobną uwagę Heidegger czyni w wykładach wygłoszonych w roku akademickim 1929/30, mówiąc, że „człowiek może staczać się poniżej poziomu zwierzęcia; żadne zwierzę nie może stać się tak zdeprawowane jak człowiek”, M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main 1983 (GA 29/30), s. 286.

³⁵ *Idem*, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, *op.cit.*, s. 229.


³⁶ Szerzej o tym Heidegger mówi w pracy, *Przyczynki do filozofii. Z wydarzania*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 273, 280.

wieka (spadające drzewo może spowodować śmierć znajdujących się w jego pobliżu przechodniów), ale nie do ich unicestwienia, czyli wypaczenia ich swoistości.

Podsumowanie

Krzywdą to ingerencja w byt, która skutkuje zaburzeniem jego integralności i deformacją – krzywda jest jego wy-k r z y w i e n i e m . Ontologia Heideggera pozwala pomyśleć krzywdę jeszcze bardziej źródłowo, choć sam filozof nigdy nie podjął bezpośrednio tego zagadnienia. Jego koncepcja przekroczenia możliwości bytów, do jakiej jest zdolny człowiek, kulminująca w unicestwianiu, czyli totalnym zniekształceniu istoty, niesie pokrewne sensy do tych wskazanych powyżej.

Równocześnie jednak ontologia Heideggera skłania, aby problem krzywdy usytuować na planie różnicy ontologicznej – odmienności wymiaru ontycznego i ontologicznego – co pozwala lepiej wyjaśnić, dlaczego nie każde, nawet znaczące, pogorszenie kondycji bytu stanowi krzywdę. Są nią niekorzystne przemiany zachodzące w zakresie jego możliwości istoczenia się, a nie pozbawienie go walorów z poziomu ontycznego. Ważne w tym względzie jest odróżnienie unicestwiania do zniszczenia. Zniszczenie czy też wyginięcie skutkuje zniknięciem bytu, podczas gdy jego unicestwienie powoduje jego istotowe zwyrodnienie. Tak też krzywda nie stanowi jedynie rodzaju braku (deprywacji), jaki zachodzi w bycie, ale jest wypaczeniem (dewiacją) jego tożsamości. W tym sensie z ontologią Heideggera zgodna byłaby nie-prywatywna koncepcja krzywdy, analogiczna do jego ujęcia zła, które zarysował w odniesieniu do filozofii F.W.J. Schellinga

Współmyśląc z Heideggerem problem krzywdy, dostrzegamy, jak ważny jest dla niego problem miary w relacjach z innymi bytami. Zachowanie u-miaru bynajmniej nie nakazuje tu żadnego rodzaju apatii czy bezruchu. Wręcz przeciwnie, dla Heideggera jedynie w żywym obcowaniu z innymi bytami może odsłonić się ich sens³⁷. Kluczowe jest to, by nie przekraczać ich miary – nie wyrządzać im krzywdy. 

³⁷ Por.: „[W] powstrzymaniu się od wszelkich operacji i od używania rzeczy dokonuje się postrzeganie czegoś obecnego”, M. Heidegger, *Bycie i czas, op.cit.*, s. 79.

MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ – doktorka filozofii, adiunktka w Wyższej Szkole Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie. Jej badania koncentrują się wokół filozofii Martina Heideggera, etyki środowiskowej i najnowszej filozofii kontynentalnej. Autorka książek *Bycie, czyli Nic. Przyczynek do lektury Heideggera* (2012) oraz *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka* (2018). Publikowała m.in. w: „Cosmos and History”, „Environmental Ethics”, „Environmental Values”, „Ethics and the Environment”, „Philosophy and Technology”, „Capitalism, Nature, Socialism”, „Studia Philosophica Wratislaviensia” oraz „Analizie i Egzystencji”. Stypendystka Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej oraz Polsko-Amerykańskiej Komisji Fulbrighta.

MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ – Ph.D., Assistant Professor at the University of Information Technology and Management in Rzeszow. Her research interests include Martin Heidegger’s philosophy, environmental ethics, and contemporary continental philosophy. She is the author of two books on Heidegger (in Polish). She has published papers in *Cosmos and History*, *Environmental Ethics*, *Environmental Values*, *Ethics and the Environment*, *Philosophy and Technology*, *Capitalism, Nature, Socialism*, and in top Polish philosophical journals. She received the award START (2019) from the Foundation for Polish Science, as well as Junior (2013/2014) and Senior (2020/2021) Awards from the Polish-U.S. Fulbright Commission.

ORCID: 0000-0001-5860-3638

